

من موقعي السوسولوجيا والاسلامولوجيا الباحث عبد الغني عماد يُطلُّ على السلفية والسلفيين(*)

د. مصطفى الحلوة(**)

مدخل / في الشهادة للزمن وفي ترسُّخ الظاهرة الدينية!

كثيرون ممن يكتبون، يكتبون لكي يكتبوا، فتطوي الأيام ما كتبوا، وكأنهم ما كتبوا ولا كانوا! وقليلٌ هُم الذين يكتبون كي يشهدوا لزمانهم، فتستبقي الأيام ما يكتبون على الزمن، ولا يبلو ما كتبوا!

ولا غرو أن د. عبد الغني عماد هو في عداد تلك الفئة القليلة المقتحمة زمنها، من أبوابه العريضة! أتى كي يشهد لزمانه وليشهد عليه. ولقد كانت لشهادته صدقية عالية، لُحمتها الموضوعية وسداها الحقيقة العارية، لا يخشى في الجهر بالحقيقة لومة لائم!

لم يختَر عبد الغني عماد الساحة الموات التي تعجُّ بالمحنَّطات من القضايا، بل كان له أن يدخل إلى فناءات القضايا الحية، وفي مُقدِّمها الظاهرة الدينية، ذات الحضور الآسر، اقتناعاً منه أن هذه الظاهرة الضاربة عميقاً في تاريخ البشرية، هي حقيقة مترسِّخة في كينونة الإنسان، ولتعود بنا القهقري إلى البدايات الأولى للوجود البشري.

لقد وَقَرَ لديه أن الظاهرة الدينية، في شقِّها الإسلامي، هي من أهم الديناميات الفاعلة، إيجاباً أو سلباً، في بنية المجتمعات الإسلامية، وفي تشكيل الوعي الفردي والجمعي للمسلمين. وإذ نتوقَّف عند الدين بعامة فإنه، وَفَّق كثيرين من المشتغلين المجديين في تاريخ الأديان وسوسولوجيا الأديان، يُشكِّل إحدى السمات الرئيسة التي ميَّزت الإنسان العاقل (Homo Sapiens)، منذ اكتسابه الخصائص الإنسانية، وذلك قبل أكثر من مائة ألف عام، وليغدو الدين كمحرِّض أساسي وفاعل في حياة البشرية، عبر عصورها المتعاقبة⁽¹⁾.

(*) مراجعة لكتاب العميد د. عبد الغني عماد «السلفية والسلفيون: الهوية والمغايرة- قراءة في التجربة اللبنانية»- صادر عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2016.

(**) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

وهكذا، والحال هذه، فإن الدين مُستغرقٌ حضوراً في أعماق الوجود البشري، بما يُفضي إلى القول إن الفكر الديني ليس مرحلة منقضية من تاريخ الفكر الإنساني ولن يكون، إنه حالة مُتأصلة في هذا الفكر، مُخرقة كل الأزمان والأمكنة.

وفي تتبُّع لسيرة الدين، إبان المراحل التاريخية غير البعيدة، يتحصّل أنه استطاع امتصاص صدمة انتصار الفلسفة والعلم والإيديولوجيا. بل إنه لا يزال يُزاحم العلم، ويتقاسم وإياه هوى الناس وعقولهم.

وإذا كان الفيلسوف الألماني نيتشه قد أعلن «موت الله»، منذ ما يزيد على مائة وخمسين عاماً، إيماناً بانتصار العلم على كل ما هو غيبي، فقد ووجه هذا الإعلان المدوّي بصوتٍ أشدّ دويّاً ووقعاً، مألّه أن الله حيّ قيومٌ لا يموت!

ولنا أن نستنطق الاتحاد السوفياتي، فلديه الخبرُ اليقين! فإثر انفراط عقده، ومجموعة الدول الشيوعية الدائرة في فلكه، بعد سبعة عقودٍ ونيف، إذا بالمعابد الدينية، من كنائس ومساجد وكُنُس، التي كان قد هُدم بعضها وتم تحويل بعض آخر إلى وظيفةٍ غير وظيفته، تعود مُتسامخةً وبأعداد مُضاعفة! وكأننا بالدين يثارُ لنفسه من تلك المرحلة المستقطعة عنوةً من مساره التاريخي! إنها عودة الدين المظفرة إلى المجال العام!

سمّها صحوةً، سمّها ارتكاساً، سمّها ما شئت، فقد غدت حقيقة موضوعية لا يمكنُ نكرانها، بمعزلٍ عن خليات التوصيفِ وأبعاده!

وها هو الكاتب الفرنسي أندريه مالرو، يُطلقها نبوءةً، في القرن الماضي، فيُعلن «أن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحانياً أو أنه لن يكون!».

ولقد كان للمفكر هاشم صالح، في الإطار عينه، أن يذهب إلى القول:

«إن مشكلة الدين ومشكلة المعنى النهائي والأخير للوجود، قد أخذت تطرح نفسها من جديد على أحداث المجتمعات الأوروبية المتقدمة، بعد أن ظنوا أنهم قد تجاوزوها كلياً. وهذا دليل على أنها لم تحلّ نهائياً، بعد عصر التنوير، كما توهمنا سابقاً»⁽²⁾.

ولا ريب أن هذه المسألة التي توقفنا عندها عرضاً، تجد صداها، بشكل أو بآخر، في الموضوعات التي نُقارب، أي موضوعات الحركة السلفية الإسلامية، والجهادية الأفغانية هي إحدى بوابات العبور إليها.

لقد قُدِّر للباحث السوسيولوجي والإسلامولوجي د. عبد الغني عماد، عبر اكبابه على الحركات الإسلامية، منذ عقدين من العمل الجاد والدؤوب، أن يغدو أحد كبار المشتغلين المرموقين، في

هذا المجال.

وبقدر ما شكّلت كتاباته مراجع ثرة، يؤوب إليها المتخصصون في الحركات الإسلامية، ويعترفون بريادته وجليل فضله، فقد غدت من وجه آخر مرتعاً خصباً لبعض الطارئین على الفكر الإسلامي، وقد راحوا ينتهبون من «اسلامياته» ما ينتهبون! يدعون ما ليس لهم، فينسبوه إلى أنفسهم وبنات أفكارهم. إنه الفجور بعينه، وكثيرة هي الشواهد التي رصدنا، على هذا الصعيد، ولا يتسع المجال لذكرها، في هذه العجالة!

إن حكاية الحركات الإسلامية مع الباحث عماد بفصولها المتعددة، وهي لمّا تنته، تعود بنا إلى العام 1997، يوم أطل بمؤلفه الذائع الصيت:

«حاكمة الله وسُلطان الفقيه/ قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة» (صادر عن دار الطليعة ط1، 1997، بيروت، ط 2 منقحة ومزيدة 2005).

وكان له، بعد سنوات تسع، أن يأتي بمؤلف آخر، يتكامل فصولاً مع الكتاب الذي نتندي لأجله اليوم، وهو بعنوان «الحركات الإسلامية في لبنان/ إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع» (دار الطليعة 2006).

وتمضي سنوات سبع، فيُصدر الباحث عماد، في العام 2013 كتاباً آخر، على وقع ثورات الربيع العربي، ولا سيما ثورة 25 يناير في مصر 2011، هو: «الإسلاميون بين الدعوة والدولة/ إشكالية النموذج وبناء الخطاب» (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2013) وقد كان لنا حينها، أن نقارب هذا الكتاب.

وقد كان لباحثنا أن يشفع هذا الكتاب، بعمل ضخم آخر، إشرافاً وتنسيقاً وتحريراً، فكانت «موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، (جزءان- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت 2013).

.. وإذ نعبر، بعد هذا المدخل التمهيدي «السياقي» إلى كتابنا «السلفية والسلفيون: الهوية والمغايرة/ قراءة في التجربة اللبنانية»، فإننا مستهلون باستعراض بانورامي لمندرجات الكتاب، لننتقل بعدها إلى تعرّف المنهج الذي اعتمده الباحث في مقاربتة، وصولاً إلى الرؤى والرسائل التي تحصّلت من وراء هذا المؤلف، والتي ابتغاه صاحبها، سيما وأنه يكتُب من موقع الالتزام، وليكون شاهداً على زمنه!

في الكتاب / مضامين ومحطّات

إلى المقدمة التي أكّبت على التعريف بالسلفية في مسارها التاريخي، جعل المؤلف كتابه

في بابين. الباب الأول، وعنوانه «السلفية والسلفيون/تشعب الدعوة وبروز التيارات» يضم سبعة فصول، أولها: «في البعد التاريخي للسلفية، وثانيها، «في البعد المعرفي للسلفية الوهابية»، وثالثها «السلفية العلمية أو الألبانية: سلطة الحديث»، ورابعها «السلفية الحركية أو السرورية: الولادة المتعثرة»، وخامسها «السلفية الجامية: السمع والطاعة»، وسادسها، «الجهادية: الفرقة الناجية»، وقد أدرج تحت هذا الفصل ستة عناوين فرعية، أما سابع الفصول، وهو الأخير، فقد جاء بعنوان «إشكالية المنهج السلفي: بين التاريخ والنص والعقيدة والآخر».

.. وعن الباب الثاني، فقد جاء تحت عنوان «السلفية والسلفيون/ إشكالية العبور من الدعوة إلى السياسة: لبنان نموذجاً».

هذا الباب، وهو يستغرق بصفحاته ما يقرب من ثلثي الكتاب، تضمنت تسعة فصول، أولها «النشأة والبدایات: خصوصية مجتمع المدينة»، وقد توقف فيه عند مسألتين، يجيب في الأولى عن سؤال إشكالي: لماذا طرابلس جاذبة للإسلاميين؟ وفي الثانية، يتناول «سلفية/ المؤسس بلا مؤسسة».

أما الفصل الثاني، فيعنوانه كالاتي: «أبناء الأمير ومريدوه والدعوة: التعدد والصدام»، وفيه يُقارب التسييس الدعوي، عبر إرهاباته، إضافة إلى محاولات في التسييس والتأسيس والتبني. وقد جاء الفصل الثالث، تحت عنوان «عودة السلفيين الحركيين للظهور: ربيع الثورات». تطرق في هذا الفصل إلى «الأئمة والأمرأ: حُطَب المحراب».

وعن الفصل الرابع- وهو أطول فصول الكتاب- وهو بعنوان «السلفية الجهادية: البحث عن ملاذ آمن»، فقد قارب فيه خمسة عناوين فرعية تدرج تحت العنوان الأم، وهي على التوالي: التحول إلى الإسلام الجهادي: في تكوين المظلومية- الجيل الثاني: السلفية الجهادية من أحزمة البؤس إلى الجبال- كيف تم اختراق البقاع الغربي؟ - الطريق إلى العراق مفتوح وإلى الجنوب مغلق- جيل السلفية الجديد: استهداف المؤسسات الأميركية.

أما الفصول الباقية، فقد جاءت تباعاً لتحمل العناوين الآتية: «فتح الإسلام/ الهدية المغمومة» (الفصل الخامس)، «كتائب عبد الله عزام: على خطى الموت» (الفصل السادس)، «جبهة النصرة وتنظيم الدولة: عبء الجبال» (الفصل السابع) «الإسلاميون في المجتمعات الفلسطينية» (الفصل الثامن)، «محاولات التوحد والتوحيد: هيئة العلماء المسلمين وتيار أهل السنة» (الفصل التاسع). وثمة خاتمة، على قدر كبير من الأهمية، رصدنا فيها ستة وعشرين بنداً أو خلاصة، وهي بمنزلة عود إلى بدء، كما نعتها المؤلف.

وعن المصادر والمراجع التي استعانها الباحث، فهي تتمثل في 54 كتاباً، بين مصدر قديم وكتاب حديث ومعاصر، إلى 52 صحيفة ومجلة ودورية، وإلى 75 موقعاً ورابطاً إلكترونياً.

يتحصل بداءة، وفي نظرة عجلية، ضخامة هذا العمل واتساع دائرته والشمولية التي تسهه. وثمة ملاحظة، على قدر من الأهمية، لا تخفى على الناقد اللبيب، وهي المتمثلة في اختيار العناوين التي ضمها الكتاب، سواءً لجهة العناوين الأم، أم العناوين الفرعية. فهذه العناوين جميعها، في تعاقبها، تُحيل السلفية، بما هي سرديّة تاريخية، إلى رواية أخذة، لها شخصياتها، ولها أبطالها، ولها محطاتها، إلى مسارٍ درامي وحبكة وعقدة، وضربات مسرحية! وبذا يُعرفنا الباحث إلى قصة هذه السلفية من ألفها إلى يائها، فلا يستبدّ بنا الإملال ولا التضجر، .. كل أولئك عبر أسلوب سلس، ولتُسفر المعاني عن نفسها في ظاهر اللفظ. هذه المسألة، على شكليتها، وهي ليست في عُرفنا من الشكليات، هي من نقاط القوة التي تُسجل للكتاب ولكتابه!

في المنهج وآليات البحث وأدواته

يُشير الباحث إلى أنه اعتمد الماكروسوسيولوجيا في مقاربتة الظاهرة السلفية في الباب الأول من بحثه، ومتوسلاً تقنية تحليل المحتوى، وصولاً إلى رصد الخلفيات الفكرية والعقدية لمختلف التيارات السلفية.

كما لجأ إلى تقنية الملاحظة، بالمشاركة العيانية، بما يجعلنا نستعيد إلى ذهن عالم الاجتماع الفرنسي الكسي دي توكفيل، في كتابه الشهير:

(De la démocratie en Amérique) (عن الديمقراطية في أميركا)، فقد كان له أن يقصد أميركا لمعانية سيرورة الديمقراطية عن كُتب، وذلك عبر مشاهدات عيانية ومقابلات.

ولا غرو، فإن صلاتٍ كثيرة تربط الباحث بالأطراف السلفية في لبنان وخارجه، ولا سيما قياداتها، وغالباً ما يتواصل معها في المؤتمرات التي تُعقد في لبنان وخارجه، حول الحركات الإسلامية.

وإلى ذلك، فقد افاد د. عماد من رُكام النتاج الفكري حول الحركة السلفية، وما أنتجته تياراتها المتعددة، من مواد كتابية وبيانات وخطب ومقابلات وإطلاقات إعلامية.

وفي الباب الثاني، عمد الباحث إلى الميكروسوسيولوجيا، وهو يكبُّ على الظاهرة السلفية في لبنان، وهي حالة تتموقع، بل تتحرك في مجتمع شديد التنوع، طائفيًا ومذهبيًا وسياسيًا. إنها حالة حقلية مناسبة للدراسة، كونها تقاربُ في مجتمع فسيفسائي، قد يُجسّد ألواناً من مجتمعات تعددية أخرى.

إشارةً إلى أن توسّل الباحث عماد الماكروسوسيولوجيا والميكروسوسيولوجيا، لم يكن، في عرفنا، استخداماً صرفاً في كل من بابي الكتاب. ثمة تداخلٌ بين هذين المركّبين، وتعليل ذلك أن الباحث- وأي باحث- لا يستطيع أن يكتبَ على المجتمع الكلي من دون الرجوع إلى مفاهيم ومبادئ اكتسبت، عبر حصيلة الحتميات التي يُقدمها لنا البحث الميكروسوسيولوجي.

وإذا كان صحيحاً أن الظاهرة الميكروسوسيولوجية ينبغي أن تؤدّي إلى المركّب الماكروسوسيولوجي الذي تندمج فيه، فإنه يجب أن نعترف بأن دراسة المجتمع الكلي تُحيل عالم الاجتماع دائماً وباستمرار نحو الوقائع الميكروسوسيولوجية التي يتألف المجتمع الكلي من مجملها. وهكذا، ليس هناك من انفصام بين صعيدي الميكروسوسيولوجيا والماكروسوسيولوجيا، وإنما هناك تداخل، وقد تبدّى ذلك جلياً عبر بابي الكتاب الذي نُقارب.

ولقد كان للباحث عماد، أن يتوسّل المقاربة الفينومينولوجية (الظاهراتية) التي تركز على دراسة نسق المعرفة، وتحليل المعاني والأفكار والتصورات.

ولقد تبَيّن لنا أن الباحث اعتمد المنهج عينه، في كتابه الآنف الذكر «الحركات الإسلامية في لبنان».

إن آليات البحث هذه مجتمعةً أفضت إلى قراءة نقدية متبصرة، من داخل الخطاب السلفي ومن خارجه. ولتندرج هذه القراءة تحت سوسيولوجيا المعرفة وعلم الاجتماع السياسي.

وفي هذا المجال، يُسجل للباحث عماد التزامه قاعدة ذهبية تتلخص بالآتي: لا إفراط ولا تفريط، لا إشادة ولا تجريح، لا تفريط عاطفياً ولا جنوح إلى التجني في غير موضعه!

مقاربتة دينامية، مُتحررة من التنميط ومن الأحكام المسبقة، عمادها التحليل العلمي الأكاديمي، للمساءلة فيها موضعٌ أثير. وهذه المقاربة تُغير السياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية للظاهرة ما تستحق من اهتمام. وهي مسألة تمثل ثابتة منهجية، لطالما اعتمدها الباحث عماد، في جميع مؤلفاته.

بيد أن صعوبات اعترضت الباحث عماد، وهي نفس الصعوبات التي ألمح إليها، في كتابه «الحركات الإسلامية في لبنان»، وأبرزها: عدم توافر التوثيق المطلوب، لدى التيارات السلفية، ناهيك عن امتناعها بتقديم المساعدة المطلوبة.

وفي حال ارتضت التعاون مع الباحث، فهي تمده بمعطيات انتقائية ومبتسرة، بهدف التعمية على مواقف سابقة لا تناسبها راهناً.

هذه المعوّقات، دفعت الباحث عماد إلى أن يجتهد، ما وسعه الاجتهاد، وأن يُنقّب ويعتمد

على الذات.

إشارة إلى أن ثمة معوّقاتٍ أخرى، استجدّت جرّاء ما يجري في الإقليم من أحداث وتطورات دراماتيكية، وتحديداً في سوريا، وارتباط هذه المستجدات، ولا سيما العنفية منها، بأوضاع الحركات السلفية قاطبةً.

في الكتاب/رؤى ورسائل

في رصدٍ لأهم المحطات والرؤى التي يحفل بها الكتاب، عبر بابيه، ناهيك عن الرسائل التي تتمخض عنه، وقد كان للمؤلف أن يُوجزها في الخاتمة (عودٌ إلى بدء)، فإننا سنجهّد في إبراز هذه المحطات والرؤى والرسائل، في سياق مترابط، مع إبداء وجهة نظرنا، حيث يستلزم الأمر:

أ- ليس ثمة صورة واحدة منمنطة للحركة السلفية، فهي تسبح في فضاء واسع، بما يُفضي إلى سلفيات مُتعددة، تتغير في منطلقاتها العقدية، وفي منابعها الفقهية، وفي توجهاتها والسلوكيات.

من هنا، عدم اقتداء السلفيين، حسبما يرى الباحث، بمرجعية سلفية واحدة، أو إمام واحد من أئمة المسلمين. وبمرور الزمن تبلورت بعض الشخصيات والمرجعيات، ولتغدو ملهمة لهم، وأهمها: محمد بن عبد الوهاب، في العصر الحديث، إضافةً إلى التأثير بكتابات الشيخين ابن تيمية وابن قيم الجوزية. وهذه الأسماء الثلاثة لا تزال، حتى اليوم، تلهم كل السلفيين (راجع الكتاب، ص 312).

وفي رصدٍ للتحوّلات التي طرأت على المسار السلفي، فقد شكلت السلفية، لدى انطلاقها، أي في حلقتها الأولى، رداً على ما اعتبر انحرافاً في فهم العقيدة الإسلامية، وفي تأويل النص، وذلك مع الإمام أحمد بن حنبل. وكان للسلفية أن تتعّد أي أن تركز على قواعد محددة، في حلقتها الثانية مع الفقيه الحنبلي ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وكان لها أن تستعيد، إثر حقبة مديدة، حيويتها، عبر موجة ثالثة على يد محمد بن عبد الوهاب، ولتتحول إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي، على يد الأفغاني والإمام محمد عبده، وفي مرحلة لاحقة، وفي سياق مختلف، مع حركة الإخوان المسلمين، بزعامة الإمام حسن البنا.

وفي حلقة رابعة، كان للسلفية أن تتحوّل إلى تيار عالمي، ولتتشعّب إلى اتجاهات فكرية مُتعددة.

ولا ريب أن هذا الشتات السلفي، مستلهمين التجربة اللبنانية، فشل في تقليد التجربة المصرية (حزب النور في مصر، على سبيل المثال)، إذ يعترض توحيده الكثير من المشكلات والعقبات التي لا يمكن تجاوزها، بأساليب التجميع المتبعة التي تُراعي الخواطر- كما يرى

الباحث- ولا تستند على ركائز مؤسسية وتنظيمية وفكرية (راجع الكتاب: ص 302).

وينبغي ألا يغيب عنا، في هذا المجال، أن التجاذب السعودي- القطري، من شأنه أن يُغذي الحالة التشرذمية للطيف السلفي، سواء بما يخص لبنان، أم على المستوى العربي والإسلامي. ولا نغفل أيضاً عن العامل الكويتي، على هذا الصعيد.

هكذا، والأوضاع على ما وصفنا، بتنا نرى أن الخلافات المستحكمة بين جماعات الطيف السلفي مساوية إن لم تكن أشدّ عنواً من الخلافات بينها وبين التيارات الإيديولوجية والسياسية الواقعة خارج هذا الطيف (راجع الكتاب، ص 134).

ب- فهم السلفية وتعاطيها، استعراضاً وتحليلاً، في إطار سياقات تاريخية وسياسية واجتماعية محدّدة. فالسلفية، وفق الباحث عماد، لم تهبط علينا من فضاء مجهول، ولم تقتحم مجتمعاتنا من خارج بنيته الثقافية والاجتماعية، وهي لم تدهمنا بلا سياق تاريخي وسياسي (راجع الكتاب: ص 12).

ففي هذا الإطار، وعلى سبيل المثال، وفي ما يعود إلى تأسيس «حركة التوحيد الإسلامية» في طرابلس، إبّان النصف الثاني من العام 1982، يتوقف الباحث عماد عند جملة من التداعيات والمعطيات ساهمت في دفع عملية الولادة والتأسيس، وأهمها:

1. العدوان الإسرائيلي المستمر على لبنان، والذي تجلّى بشكل سافر في الاجتياح الذي طال الجنوب، وصولاً إلى العاصمة بيروت عام 1982.
2. تمركز جزء من القوات الفلسطينية المنسحبة في محيط طرابلس، وقيامها بتوطيد تحالفاتها مع إسلاميي الشمال.
3. تصاعد الصراع السوري - الفلسطيني، إثر لجوء ياسر عرفات إلى طرابلس.
4. استمرار الصدامات المسلحة بين باب التبانة وبعل محسن.

ففي هذا المناخ تأسست «حركة التوحيد الإسلامية»، وهو تأسيس لم يأت من فراغ سياسي أو تنظيمي، بل لقد جاء في لحظة توتر وصراعات، شهدت الساحة الشمالية، لتكتمل معها صورة المسرح العسكري والمشهد السياسي في الآتي من الأيام (راجع الكتاب، ص: 201-202).

وكمثال آخر، يذهب د. عماد، إلى أن الصعود السريع لـ«هيئة العلماء المسلمين في لبنان»، يعكس حالة القلق الممزوج بالغضب الذي يسود المزاج السني، بشكل عام في لبنان، خاصة بعد اندلاع الثورة السورية والتدخل المتزايد لحزب الله في الداخل السوري، ولا سيما بعد معركة

القُصير. (راجع الكتاب ص 296).

وفي رصدٍ للصعود السلفي بعامة، من موقع «جدل السلب»، فإن السلفية تتغذى من المظاهر السلبية للحدث، ومن شيوع الفساد والمظالم، وغلبة القيم المادية والاستهلاكية، وفشل مشروع التنمية في العالمين العربي والإسلامي، وسيادة نظم الاستبداد والقمع، وغياب الحريات، وتوسّع دائرة التهميش والإقصاء الاجتماعي، والفقر والبطالة والأمية، فضلاً عن التحديات الكبرى التي تواجه المسلمين (راجع الكتاب: ص 134).

وفي استزادة حول المسألة، يذهب المفكر د. محمد نور الدين أفاية إلى القول:

«.. كيف يمكن التفكير اليوم في موضوعات الدين والحرية والسياسة، بدون أن نأخذ في الاعتبار الأشكال الجديدة للعنف واللامساواة والإقصاء والأصولية ومظاهر الاحتلال الجديدة؟»⁽³⁾.

وفي إطلالة أخرى على المسألة، لجهة صعود الإسلاميين، من منظور سياسي وتاريخي، يرى د. أفاية «أن الشعور الشمولي يتنامى، كلما تعرّضت الأنظمة الاستبدادية للهزائم، وواجهت مأزق. كما أن فشل الإيديولوجيات الاشتراكية والقومية، ولا سيما في تعبيراتها البعثية ساهم، بشكل كبير، في تقوية صعود الإسلاميين، فضلاً عن أن تدمير العراق والتككيل بكيانه، من طرف الولايات المتحدة الأميركية، مستنيرةً بعقل بريطاني لثيم، وفشلهم الذريع في هذه المغامرة القاتلة، سمح لإيران بالتموقع أكثر في المنطقة العربية، في نفس الوقت الذي وفّر لفرع القاعدة في بلاد الرافدين إمكانيات التمدد والتغلغل في الحياة الاجتماعية والسياسية للعراق»⁽⁴⁾.

وفي هذا المجال، وفي تحليل «سياقي» لبروز داعش، توجّه الفيلسوف الفرنسي المسلم عبد النور بيدار، بنقد لادّعاء إلى العالم الإسلامي، عبر رسالة مفتوحة (تاريخها 15 تشرين أول 2014)، يصفه فيها بالرجل المريض الذي أنتج وحش «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، وقد كان لهذا الوحش أن يسرق وجه العالم الإسلامي، كي يتحدث باسمه. وما كان ذلك ليحدث لولا تمرّق هذا العالم بين الماضي والحاضر!

ج- استكمالاً للنقطة السابقة لجهة قراءة الظاهرة السلفية، في إطار سياقاتها التاريخية والسياسية والاجتماعية، يذهب الباحث عماد إلى أنه من الخطأ تعاطي هذه الظاهرة، كردة فعل على واقع مأزوم يواجهه المسلمون اليوم، كما واجهوا مراحل تاريخية ماضية، وليخلص إلى أنها لم تكن مجرد «هوية» دفاعية محصنة، وتالياً حالة عرضية. فهي نتاج تفاعل النص مع الواقع، تتغذى من المصدرين كليهما ولتنتعش بهما ومعهما.

د- دخول السلفية المعاصرة إلى المشهد السياسي، من الباب الواسع، مع انطلاقة ثورات

الربيع العربي. وتفصيلاً، فإن الثورات والانتفاضات العربية دفعت بطيف واسع من التيار السلفي نحو مرحلة جديدة، وذلك عندما قررت شرائح كبيرة منه خوض المعترك السياسي والتجربة الحزبية. وقد تبدى ذلك، بشكل واضح، بعد ثورة 25 يناير 2011 في مصر.

على أنه لا بد من الاستدراك، وللأمانة التاريخية، فإن ثورات الربيع العربي، وإن فتحت الباب وسيعاً لدخول السلفية إلى المشهد السياسي، فقد برزت، منذ ثمانينيات القرن الماضي، سلفيات أكثر تماساً بالشأن السياسي. وقد راج الحديث حينها عن سلفيات، بمرجعية حركية أو صحوية أو جهادية.

إشارةً، في هذا المجال، إلى أن السلفية اللبنانية قد طرقت أبواب العمل السياسي، حين ترشح السلفي الشيخ سالم الشهال، إلى الانتخابات النيابية في العام 1972. ولم يمض في ترشحه، مُنْسَجِباً لمرشح الجماعة الإسلامية الأستاذ محمد علي ضناوي. وبعد ذلك بسنوات، ترشح السلفي د. حسن الشهال إلى الانتخابات (1992)، كما ترشح إليها أيضاً السلفي داعي الإسلام سالم الشهال (1996).

ولقد تطلّب الدخول إلى المعترك السياسي عملية تأصيل وإسناد فقهي وفكري، فضلاً عن حاجة إلى التأيير والتماسس التنظيمي والحزبي. ناهيك عن مراجعة فكرية ونقدية للموروث السلفي السابق.

هـ- إن السلفية، في حُمَى الهواجس التي انتابتها، راحت تُعبّر عن نفسها بما ندعوه «الهوية السلفية»، ولتتحول هذه الهوية، مع بعض التنظيمات العنيفة، إلى «هوية قاتلة»، قاتلة للآخر المختلف ومدمرة لحاملها الذي يتحصّن بها، كآلية دفاعية.

وإذا شكّلت السلفية الجواب الأكثر تشدداً في حماية «الهوية»، فقد قدمت نفسها كنموذج إرشادي حضاري (براديجم). وهي، والحال هذه، الفرقة الناجية كما ترى إلى نفسها، والطائفة المنصورة، مقولاتها هي الحق، لا تلغو ولا تنطق عن هوى! وهذا ما يجعل مقاربتها منتميةً إلى نموذج التفكير الأحادي، أو ذي البُعد الواحد، والثمين المبالغ فيه للموروث الفكري.

وبهذا، فهي، وفق رؤيتها، صاحبة مشروع ينتطح القائمون به والقيمون عليه لتقديم أجوبة عن تحديات الواقع المعاصر (راجع الكتاب، ص 14).

ولا ريب أن الظاهرة السلفية، والإسلامية بعامّة، تتكشف اليوم عن موقف متأرجح بين خطاب متموِّج الهوية، وبلاغة قاتلة حول الاختلاف، وبما يدفع بعض الإسلاميين إلى القول إن الظاهرة السياسية والعسكرية الجديدة تمثل «نهضة» أو «إحياء للإسلام»، بينما يرى فيها آخرون أصولية

ارتكاسية، ونزعة رجعية وعمدية عنيفة. وفي حين يحسب فريق آخر أن ما نشهده اليوم هو عودة منفلة للمكبوت، يُعبّر عن تفاصيله بلغة دينية!

ولا غرو أن هذه النزوعات المنفلة من عقالتها تتحول إلى هويات قاتلة، ولتحمل في أحشائها بذور حرب أهلية، تنزع إلى فرض شروطها على الجماعة الوطنية.

و- على رُغم أن السلفية تنهل من الموروث الثقافي، كما يرى الباحث عماد، فقد خضعت لقانون الصيرورة، بحيث راحت تتموِّج، في تمظهراتها وتعبيراتها، تحت وطأة الظروف الاجتماعية والسياسية، بل الواقع، بكل محمولاته ومُندرجاته.

وتمثيلاً على ذلك لا حصراً، فإن السلفية الإصلاحية، في جوابها المنفتح والمعتلن، بدايات القرن العشرين، واجهت تحديات التغريب والحدّثة، في مرحلة كانت الدولة الوطنية الناشئة لا زالت طرية العود، وحيث كان ثمة أمل في الإصلاح والنهوض. في حين أن سلفيات الربع الأخير من القرن الماضي، واجهت مشروع التغريب والحدّثة، في ذروة تضخمه وتوحشه مع العولمة والأدلجة، وفي ظل دول وطنية تغوّلت، فاحتكمت، في الغالب، إلى منطق الاستعلاء على السلطة، بقوة العسكر، والتعامل مع الطوائف، لتكرّس زعامات وحكاماً أشبه بالآلهة.

ز- بهدف تكاملية المشهد السلفي، ومن موقع الإنصاف والموضوعية، يلفت الباحث عماد إلى ما يدعوه «سلفية غربية»، وهي تتمثل، عبر ثقافة الهيمنة، ذات بعد واحد، وتتمركز حول الذات، محاولة فرض نموذجها، بوسائل شتى (راجع الكتاب، ص 15).

وإذا كانت الدول الغربية تسلك سبيل الديمقراطية في حراكها السياسي، فهي، في علاقتها مع المسلمين والعرب، تكرّس ازدواجية المعايير، بمعنى أن الديمقراطية حلالٌ لشعوبها، في حين أن القمع والاستغلال مشروعان في تعاملها مع الآخرين! ولا ريب أن التاريخ مُترعٌ بشواهد لا تُعدّ ولا تُحصى، في ممارسة هذه الازدواجية المقيتة!

ح- رفض السلفية مفهوم الديمقراطية لأسباب عقدية. فالسلفيون يختلفون على الأقل، إن اختلفوا، في ما يأخذونه منها. ولا تزال غالبيتهم ترفض المساواة بغير المسلمين، وهم في هذا الإطار يتمثلون بمجموعة من الآيات التي تُسوِّغ موقفهم «كنتم خير أمة أخرجت للناس...»، «إن الدين عند الله الإسلام» «ومن يبتغي غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه» الخ.

وهكذا، فإن السلفيين لا يعترفون بمفهوم المواطنة. إنهم، حسبما يذهبون، مسلمون ومسلمون فقط، وبعيدون عن التصنيفات الطارئة، كالمواطنة والقومية والعرق الخ..

ط- في مقارنة المقولة الرائجة عن «ظلامية طرابلس»، وأنها مدينة جاذبة للإسلاميين، يُفلح

الباحث عماد في تفكيكه المسألة، مسفهاً هذه الرؤيا الظالمة والمتحاملة على المدينة!

لقد دخل باحثنا إلى المسألة من بوابة السوسيولوجيا، فطرابلس لطالما كانت عاصمة لإحدى الولايات في العهد العثماني، وقد كان لها أن ترتبط تاريخياً بالداخل السوري، عبر شبكة من العلاقات المعقدة، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.

وعندما تأسس لبنان، وفق تركيبة طائفية، لم يقبلها سُنّة لبنان بسهولة. وقد كان لطرابلس، بعد مساع وجهودٍ مضنية، أن تدخل في تسوية مع الانتداب الفرنسي. وعلى رُغم ذلك لم تنفع هذه التسوية، ولم تُعطَ طرابلس دوراً اقتصادياً واجتماعياً، يتناسب وحجمها وتاريخها، وحُرمت من أبسط الخدمات.

إن هذه العوامل، إلى عامل هام متمثل في أن سُنّة لبنان ينظرون إلى مسؤوليتهم التاريخية التي تطاول حراسة العقيدة والدعوة لها، ناهيك عن عوامل أخرى.. كل أولئك جعل طرابلس، وفق ما خلص إليه الباحث عماد، عاصمة للاحتجاج والاعتراض الدائم على سياسات النظام. إنه احتجاج ترجح بين تعبيرات إسلامية وعروبية ويسارية.

تأسيساً على ذلك، لا يُستغرب أن تكون طرابلس جاذبة للإسلاميين، وساحةً هامة للحراك السلفي، لأسباب موضوعية وسوسيولوجية، وليس لأسباب طائفية أو مذهبية. علماً أن تاريخ طرابلس حافلٌ بأمثلة عن التسامح والتشبث بالعيش المشترك، وحوادث 1860 خير شاهدٍ على هذا المنحى. (راجع الكتاب، ص-150 160).

ي- في تفكيك المنهج السلفي، بمحاورة الأربعة: التاريخ والنص والعقيدة والآخر، يذهب الباحث عماد إلى أن السلفيين يستدعون التاريخ ويقرأونه بصورة إيديولوجية، وصولاً إلى صياغة الحاضر والمستقبل، وفق صورة مثالية مقتطعة من القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة. وقد أدى ذلك إلى اعتماد نهج انتقائي، يتسم بنزعة إقصائية هروبية، فالإسلام، في عُرفهم، تحقق في الماضي.

وأما عن النص، فالعودة دائماً إليه، كون ذلك يحمي العقل الإسلامي من ثقل النصوص الفقهية والبشرية. وكم كانت كلمة الإمام مالك معبرة، حيث يقول، وهو يُشير إلى قبر النبي محمد (ص): «للحكم رادٌ ومردودٌ عليه إلا صاحب هذا القبر!». وهكذا تتسم منهجية السلفية بأنها منهجية نصوصية صارمة.

وعن العقيدة، فقد غدا السلفيون رهناء الفكر العقدي الضيق، وأسرى الشكليات وقضايا الغيب، مما أوقعهم في «قشورية» التفكير والسلوك، إذا جاز التعبير. وإلى ذلك فقد قسموا

الناس بين فسطاطين: فسطاط الكفر وفسطاط الإيمان.

وفي ما خص الآخر، فإن الآخر لا يمكن أن يكون ندّاً، فيستدعي محاورة. وهكذا توسعت عندهم دائرة الخصوم، لتشمل عند بعضهم أصحاب المواقف الوسطية، كالشاعرة والماتريديّة.

خاتمة: «الكتاب» في الميزان

إذا كان أي مؤلف، في أي ميدان معرفي، يستمد أهميته وصدقيته من راهنية القضايا التي يتطرح، ومن خلال محاولة إجابته عن أسئلة الحاضر، وبما يُشرّع الأبواب العريضة على فناءات رؤية مستقبلية، فإن كتاب «السلفية والسلفيون / الهوية والمغايرة» يُحتسب بالضرورة في عداد المؤلفات التي تتسم براهنية استثنائية، سيما أنه يطل، عبر بابيه، على واحد من الموضوعات التي تحتل موقع الصدارة، في الساحتين العربية والإسلامية، كما في الساحة الدولية الأرحب.

إن الحراك الإسلامي، في صيغهِ الصحوية والدعوية وكذا الجهادية العنيفة، يفرض نفسه بنداً أوّل على جدول أعمال البشرية، وليحتدم السجال حوله، ولتتصدّر فعالياته الوسائط الإعلامية المختلفة. بل إنه الحديث اليومي، دائم الحضور، كونه يشغل راهناً الساحات الملتهبة.

لقد بات الحراك الإسلامي الخبز اليومي للسياسة الدولية، ولدى الفاعلين السياسيين في مختلف البلدان والمنابر الدولية والمواقع، ناهيك عن مراكز الدراسات ومراكز الرصد السياسي والاجتماعي.

في هذا المناخ الإسلامي المثير للجدل، يُطل الباحث عماد على الحركة السلفية، وهي إحدى تعبيرات الحراك الإسلامي ومشهدياته، فيكبُّ على الظاهرة، تحليلاً وتفكيكاً، مُتسلحاً بعدة معرفية فعّالة، وبمخزون فكري وثقافي واسع الأمداء. ولم يكن باحثنا بطارئ على الحركات الإسلامية، فهو رائدٌ متقدّم بين روادٍ قليلين في المجال الإسلامي.

لقد قارب الحركة السلفية، في بُعديها التاريخي والمعرفي، واستعرض مختلف تشكيلاتها على الساحة العربية والإسلامية، ولينتقل، عبر دراسة ميكروسوسيولوجية إلى التجربة السلفية اللبنانية، فأشبعها درساً، وليقدّم لوحة متكاملة عن الطيف السلفي الذي يشغل الساحة اللبنانية. وبهدف تكاملية الموضوع، كان دخولٌ إلى المخيمات الفلسطينية، ولا سيما مخيم عين الحلوة، فتوقف عند الجمعيات السلفية التي يعجّ بها هذا المخيم، وهي في تواصل فعّال مع خارج محيطها، وبما يتعدّى الساحة اللبنانية.

وهكذا، فإن هذا المؤلف هو سجلٌ وافي ومرجعٌ لا غنى عنه لمن يروم معرفة بالحركة السلفية، سواء أكان من المتخصصين في الحركات الإسلامية، أو من المهتمين بهذه الحركات، أو

من القراء العاديين.

إشارةً، وكما أسلفنا، فإن الباحث عماد تَوَسَّل أسلوباً سلساً، بما يضع الكتاب بمتناول مختلف فئات القراء.

لقد كان لباحثنا أن يُقارب موضوعه، من موقع النقد الموضوعي الصارم، مسمى الأشياء بأسمائها، من دون مواربة أو اللجوء إلى «تقية» القول. وفي كل ما استعرض لم يَلْغُ، ولم يكن لينطق عن نزوعٍ شخصي أو عن هوى.

وهكذا كان لهذا البحث القيم أن يتسم ببعد أكاديمي صرف، فهو مُطابق للمعايير والمواصفات البحثية الرصينة!

ولقد تبدَّى لنا أن د. عماد مُتشبَّع ببُعد جدلي، ويظهر ذلك في ربطه بين الظاهرة، كمعلول، وبين علتها، فتكون العلة تارة العامل التاريخي وتارة أخرى العامل السياسي وأحياناً العامل الاجتماعي. وهكذا كان لجدل العلة والمعلول موضع أثير في مقاربته.

وفي توصيفه للسلفية، وفي استعراض تشكيلاتها، وفي التوقف عند مختلف فعالياتها وسلوكياتها، لم يرتضِ إلا وضعها على مشرحة النقد، مُعملاً مبضعه، لا يُغادرها حتى يجلو كل تفصيل منها حتى آخره!

لقد كانت السوسيولوجيا - وهو أحد فرسانها - عوناً له، ولا سيما علم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع السياسي.

إن عبد الغني عماد، إذ يلج ساحة السلفية فهو ليس بمتطفل عليها، له من تاريخه التعليمي الجامعي، ومن إشرافه على أطاريح عدة في التعليم العالي، وله من رصيده الزاخر في الإكباب على الحركات الإسلامية ما يجعله الممسك بتلابيب موضوعه، ولا يُشَقُّ له غبارٌ في هذا الميدان.

«السلفية والسلفيون/ الهوية والمغايرة»، دراسة تتميز بالجدة والجديّة في مقترباتها، وفي معالجة موضوعاتها، ولجهة النتائج والخلاصات التي أفضت إليها. ناهيك عن الرسائل التي رصدناها، في موضع من دراستنا. ولعل الرسالة الأم التي يوجهها الباحث عماد، تتمثل في خطابه إلى السلفي وإلى الليبرالي، كخصمين لدودين، قائلاً لهما بالفم الملآن: إنكما أسيرا نموذج، ولن تكونا فاعلين ما دمتما محكومين بسلطة هذا النموذج. إنه بمنزلة سلطة مرجعية ضاغطة، وقاهرة، تحتوي الذات احتواءً، تشل شخصيتها وتُفقدها استقلالها.

وفي زحزحةٍ لهذا المؤلّف إلى أمام، وليكون تطلّع إلى الآتي القريب، يروح باحثنا بالضرورة - وبلغة الحقوقيين - إلى ربط نزاع مع مؤلّف لاحق آخر، وبما يُسلط الأضواء ساطعة على أطروحة

الهوية السلفية التي ما فتئت تعلو وتجنح إلى منزلة «الهوية القاتلة».

ويأتينا الخبر اليقين تفصيلاً من لدن باحثنا الذي يرى أن في المحيط والإقليم اليوم عصبية انفجرت، وهويات تضخمت، حتى بدأت بالتشظّي، واستحالت إلى سياج لا يسمح للعقل بأن يخترقه، ولا للجماعة بأن تخرج عن طوقه. وليضيف، إن الهويات المتشظية اليوم في العالم العربي أطاحت الهوية الجامعة، وأصبحت هي محرك العقل الجمعي، وهي ما تجعله ذا نزعة أقلوية، تتوجس من المختلف، تشيطنه حيناً وتكفّره حيناً آخر (...). وليخلص إلى القول: تلك هي الإشكالية التي يتأسس في مناخها «الوعي الشقي»، حيث يقع الجميع في فخ ثقافة القطيع، تلك هي إشكالية الهوية والمغايرة التي يتغذى في فضائها الخطاب الديني المسيس، بتياراته كلها (راجع الكتاب، ص: 318-319).

أجل! إلى موعدٍ آخر ليس ببعيد، فيُطلّ الباحث د. عبد الغني عماد، مع مؤلّف، يُكبُّ على الهوية العربية والإسلامية المفزوعة أو القاتلة. وبذا يُضيف حلقة أساسية في سلسلة حلقات مشروعه البحثي حول الحركات الإسلامية.

الحواشي

(1) راجع: فراس السوّاح/ دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني - منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة - دمشق ط1، 1994، ص 11.

(2) راجع: هاشم صالح/ مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت ط 2005، ص 125.

(3) من ورقة عمل بعنوان: «التفكير في الدين والحرية في زمن سطوة التكفير»، قدمها في «المؤتمر الفلسفي الدولي حول «حرية الفكر والإيمان»، الذي أقامه المركز الدولي لعلوم الإنسان - جبيل والاتحاد الفلسفي العربي، أيام 4/3/2 كانون أول 2015.

(4) نور الدين أفاية، المرجع السابق.